La politique législative dans le Coran :

Un même texte pour des politiques différentes et des extrapolations conflictuelles :

Analyse de la situation égyptienne :

Introduction :

> *« Toutes les sociétés musulmanes en sont arrivées à jouer à faire semblant, à prétendre que tout (verset, obligation, forme et texte) était respecté, alors que dans la réalité, l'esprit de la loi était constamment violé. »* Muhammad Said Al-Ashmawy *dans* Contre l'intégrisme islamiste, une expérience égyptienne ; « La Jurisprudence islamique ».

La conclusion que tire le juriste égyptien de sa revue des fondements du 'fiqh'[1] et de ses évolutions -l'absence de lien logique, réel et argumenté entre le texte coranique et le discours religieux- est à l'origine de notre réflexion sur la politique législative dans le Coran. En effet, au sein des sociétés arabo-musulmanes s'affronte aujourd'hui une multitude de discours sociaux, moraux et politiques faisant référence à la religion. Nous voulons, à travers ce travail de mémoire, remonter aux sources de ces discours en identifiant la définition de cet « esprit de la loi » selon la vision de trois auteurs dont la pensée a orienté bon nombre de tendances de la mouvance islamiste, tant sur le plan régional qu'à leur niveau national, c'est-à-dire l'Egypte : Il s'agit de Muhammad Saïd Al-Ashmawy, Muhammad Tawfik Ash-Shawî et de Sayyid Qotb. C'est ainsi que notre problématique s'articule comme suit : Dans quelle mesure les différentes visions de la politique législative dans le Coran traduisent-elles les clivages en présence dans le monde arabo-musulman et plus particulièrement en Egypte ? Guidés par cette problématique, nous essayerons d'abord de préciser la définition de la politique législative dans le Coran propre à chacun des auteurs. Ensuite nous verrons, à travers une étude thématique l'influence et les conséquences dogmatiques des différences de définition et de perception du texte coranique. Enfin, nous verrons les répercussions de ces variations théologiques, doctrinales sur le champ politique égyptien et l'action de la mouvance islamiste en son sein.

Un texte pour plusieurs politiques législatives :

Nous entendons par politique législative dans le Coran un ensemble de règles qui commandent la détermination d'une prescription ou d'une obligation à partir d'un ou plusieurs versets du texte coranique. Cette politique est d'une grande importance, du fait de la place qu'occupe le Coran dans la religion musulmane qu'on traite ci-dessous, mais dont on peut déjà dire qu'il représente une sorte de « norme suprême ». Mais il y a là un paradoxe : alors que cette politique est d'une extrême importance, elle reste à ce jour très peu définie, du moins de façon directe. C'est ainsi qu'on s'intéresse ici à trois visions de cette politique législative, à leur définition, en adoptant des méthodes différentes selon la formulation de chacune d'entre elles.

Mohammad Saïd Al-Ashmâwy (1932- …):

Le premier auteur dont nous étudions ici la politique législative dans le Coran, qu'il expose dans un ouvrage[2] du même nom traduit au français en 1994, est un juriste égyptien, spécialiste du droit

---

[1] L'origine du mot 'fiqh' tout d'abord revient au verset coranique : « Pourquoi quelques hommes de chaque faction ne s'en iraient-ils pas s'instruire de la religion ? ». S'instruire est ici la traduction de « yatafaqqahou », d'où vient le mot 'fiqh', soit une connaissance générale qui aura par la suite une connotation religieuse et scientifique, (Contre l'intégrisme islamiste, une expérience égyptienne ; « La Jurisprudence islamique », p.109)

[2] Contre l'intégrisme islamiste, une expérience égyptienne ; "La politique législative dans le Coran".

comparé et du droit musulman. Al-Ashmawy, en plus de préciser la centralité d'une définition de cette politique dans le projet de renaissance ou de réforme de l'Islam, effectue un travail de règlementation précise. Il subordonne la détermination de l'obligation et de la prescription coranique à cinq principes :

- Le premier principe est celui de **la primauté accordée à la foi**. Cette primauté est justifiée par la nécessité pour le prophète de gagner les hommes à la foi avant d'énoncer une quelconque règle. De plus, la foi est la source principale de la légitimité des règles et législations religieuses. La foi est en réalité une reconnaissance des règles, du droit islamique, comme visant l'intérêt de la personne et celui de la communauté, c'est aussi une acceptation de l'omniscience du Grand Législateur (Dieu). Elle précède les interdictions, les rendant légitimes aux yeux de l'individu, et évitant par conséquent le recours au châtiment.
- Le second principe est celui de **l'économie des obligations et des prescriptions légales**, leur parcimonie. On note seulement 200 versets sur 6000 qui en contiennent, dont 120 ont été abrogés.
- Le troisième principe est celui de **la reconnaissance du caractère casuistique des obligations et des prescriptions contenues dans le Coran**, cela veut dire qu'elles ont été révélées dans des conditions particulières, en réponse à des situations particulières. Ce caractère casuistique et donc non-abstrait rend le recours au raisonnement analogique comme porteur de paralogismes[3].
- Le quatrième principe est celui de **la continuité de la législation coranique avec le passé et le réel.** Elle a repris ou modifié des prescriptions antérieures à sa constitution.
- Le cinquième principe est celui de **la temporalité des jugements**, qui aboutit à l'abrogation de certaines règles. Ce dernier principe comporte en son sein une dimension novatrice et révolutionnaire, comme décrit dans les mots de l'auteur : *« Ce principe de l'abrogation que le Législateur Suprême a introduit dans le Coran et la Tradition est très important. Il signifie que ces législations ne sont ni absolues ni immuables, mais bien temporelles et conditionnelles. La reconnaissance de ce principe ouvrirait toutes grandes les portes à la compréhension de l'Islam et au renouveau de la pensée religieuse. »*

On a donc ici la présentation d'une politique législative qui ouvre le Coran sur le temps et sur le monde, permettant aux musulmans de prendre plus de flexibilité avec le texte. Les obligations et prescriptions coraniques, dans cette vision, gagnent en capacité d'adaptation, toutefois leur champ d'application est perçu comme un cadre restreint, notamment du fait du second principe.

Mohammad Tawfik Ash-Shawî (1918- 2009):

L'autre vision qui s'offre à notre étude est celle du Cheikh Muhammad Tawfik Ash-Shawî. Lui aussi juriste égyptien, il se distingue par son appartenance aux Frères musulmans et sa longue expérience en droit économique. Il est aussi connu pour deux de ses travaux sur la *Délibération* (Al-Shûrra)[4], « أعلى مراتب الديموقراطية الشورى » et « فقه الشورى و الاستشارة », où il explique la légitimité coranique de ce concept. Nous procéderons ici d'une manière différente puisque l'auteur ne

[3] Contre l'intégrisme islamiste, une expérience égyptienne ; "La politique législative dans le Coran", p.140-142 (L'exemple de l'alcool).
[4] *Le Coran*, Régis Blachère

définit pas de principes de politique législative dans le Coran, mais nous pouvons, par l'analyse des textes précités et en prenant comme référence le travail d'Al-Ashmawy, relever quelques règles et quelques points de démarcations :

- D'abord, il faut préciser que le Cheikh base son étude sur deux versets coraniques, le premier étant le verset numéro 38 de la sourate de ***La Délibération (Al-Shûrra)*** : « *qui ont répondu (sic.) à leur Seigneur, ont accompli la Prière, dont l'affaire, entre eux, [est objet de] délibération, [qui], sur ce que Nous leur avons attribué, font dépense [en aumônes] »*[5]. Dans les conclusions qu'il émet à partir de ce verset, on identifie un certain nombre de principes. D'abord, **l'importance de l'ordre textuel dans la révélation** puisque la *Délibération* est citée comme troisième qualité de la société musulmane, après la foi et la prière. Cela confère une légitimité au concept en plus d'affirmer que chez Ash-Shawî également, on retrouve le principe de **primauté de la foi.** De plus, il y a une sorte de **contextualisation de la révélation** car le Cheikh considère le principe de la *Délibération* comme constitutif de la société musulmane et comme base de son lien social, par le simple fait que celui-ci fut révélée à la Mecque, aux premiers instants de l'existence de la communauté musulmane.
- L'étude du deuxième verset, numéro 159 de la sourate de ***La Famille de 'Imrân*** *: [Prophète ! c'est] par quelque grâce de ton Seigneur que tu as été conciliant envers eux. Si tu avais été rude, dur de cœur, ils auraient fait sécession autour de toi. Efface donc pour eux [leur faute] et pardonne-leur (A) Consultes-les donc [désormais] sur toute affaire ! (B) Consultes-les donc sur cette affaire ! »* [6][7] apporte aussi une série d'enseignement. Le premier principe que l'on retient est celui de **la portée législative du destinataire du verset**, car en effet, cet aspect détermine la population à laquelle s'applique la prescription ou l'obligation. Dans notre cas, le destinataire étant le prophète, le verset traduit une volonté divine de généraliser la pratique à tous les musulmans, car la personne du prophète et ses actions constituent un modèle pour la communauté. Enfin, on retrouve dans l'analyse d'Ash-Shawî l'instauration d'une nouvelle **distinction entre le texte explicite et implicite :** l'auteur se positionne sur la problématique du rapport de la Révélation avec le sens et l'expression, en nous disant qu'il existe dans le texte coranique une différence entre le texte explicite (النص الصريح) et le texte implicite (النص الظاهر), et donc une différence dans le degré d'obligation qui en découle. Le verset étudié étant considéré comme texte explicite, l'obligation qui en découle est forte.
- Enfin, nous retenons de son analyse générale sur la légitimité coranique du principe de *Délibération* aussi bien des rapprochements que des désaccords avec les thèses d'Al-Ashmawy. En effet, dans sa critique du principe démocratique, il affirme que par le retour au principe de la *Délibération*, comme il fut énoncé dans le cadre de la Charia[8], on parviendra au principe sain de la démocratie débarrassée de l'influence des philosophies gréco-romaines polythéistes. Peut-être pouvons-nous voir ici une opposition au **principe de la continuité de la législation coranique avec le passé**

---

[5] *Idem*
[6] *Idem*
[7] D'après notre lecture des textes étudiés, nous pensons qu'Ash-Shawî comprend le verset comme traduit dans la version (A).
[8] Voir p.8-9 du Mémoire.

et le réel (énoncé par Al-Ashmawy), et donc avec la philosophie grec ou le droit romain. D'autre part, Il y aussi chez l'auteur une préoccupation concernant **la différence entre obligations religieuses et prescriptions relationnelles.** Estimant la *Délibération* comme prescription relationnelle, il fait découler son caractère obligatoire du principe de la promotion de la vertu et de la prévention du vice qui relève de l'obligation religieuse. De même, concernant la création d'une instance chargée de réaliser la mission de la promotion de la vertu et de la prévention du vice, il fait bien de préciser que le texte y faisant référence dans le verset 104 de la sourate de ***La Famille de 'Imrân*** établit une prescription et non une obligation.

Cette vision de la politique législative dans le Coran selon Ash-Shawî, que l'on a essayé tant bien que mal de dresser sous une forme structurée, présente certes des points de références, mais elle nous semble plus se rapprocher d'une méthode d'interprétation du texte coranique que d'une politique législative à proprement parlé. Cependant, on constate tout de même l'absence de la tendance réformatrice de la perception du texte coranique comme on la retrouvait chez Al-Ashmawy. En effet, sur le point de vue de la **temporalité des jugements et/ou versets**, dans l'argumentation d'Ash-Shawî, les enseignements du verset mecquois viennent s'ajouter à ceux du verset médinois, et il n'est nulle part fait mention d'abrogation. Toutefois, une analyse thématique présentée plus bas reste névessaire pour éclaircir les divergences entre les deux visions.

Sayyid Qutb (1906-1966):

Le troisième auteur sur lequel porte notre étude est sans doute celui dont les idées sont les plus polémiques. Sayyid Qotb, membre des Frères musulmans, condamné à mort et exécuté en 1966 à la suite d'un procès sur le livre que nous avons étudié : *« Jalons sur le Chemin »*[9], ne peut toutefois pas être associés aux positions actuelles des Frères musulmans, le Cheikh Hodaybi ayant clairement explicitement le détachement de la confrérie par rapport aux idées du Sayyid en 1969 dans son essai *Prêcheurs, pas juges*[10]. C'est ainsi qu'on retrouve dans son chapitre sur la nature de la méthode une vision radicalement différente de celles des auteurs précédents, que l'on a tenté encore une fois de présenter sous forme d'une suite de principes :

- Nous voyons d'abord dans ces écrits le principe de la **primauté de la foi,** puisqu'une grande partie du chapitre est consacrée à la portée des versets mecquois. Il voit dans ces versets, révélés sur plus de treize années, la preuve que la révélation et le message divin s'articulent autour de la foi. De même qu'il considère la préférence divine accordée à la foi comme fondement du message divin, au détriment de fondements moraux, sociaux et identitaires alors existants, comme une leçon pour les générations futures : les tenants de la prédication islamique doivent s'abandonner à la foi avant toute chose, comme ils se doivent de faire adhérer les gens à la foi avant de poser toute législation. Nous retrouvons aussi l'idée développé plus haut chez Al-Ashmawy que la foi précède les interdictions, et par la même réduit la nécessité de la censure (raqâba).
- Nous observons dans le texte une référence au caractère englobant de la religion qu'on ne retrouve pas chez d'autres penseurs. Il y a l'idée que la religion régit tous les champs de la vie, qu'il n'y a aucun domaine dont on peut s'en détacher. Certes religion et Coran ne sont pas synonymes, mais il y a là, aussi bien dans les lignes

9 معالم في الطريق، سيد قطب

10 Le Combat-pour-Dieu et l'Etat islamique chez Sayyid Qotb, Olivier Carré

précises auxquelles renvoie la référence que dans l'entièreté du texte une contradiction au principe de **l'économie des obligations et des prescriptions légales**[11]**.** Dans son analyse du texte coranique, tout verset est porteur d'un esprit que l'on doit obligatoirement suivre.

- De plus, nous notons l'expression d'une idée de **rupture du Coran avec le passé et le réel**[12] selon les dires de l'auteur puisque toutes les législations et les coutumes de la *jahiliyya*[13] ont été annulées, abrogées ou abandonnées. Cette rupture s'étendant à l'état présent et futur comme nous l'explique Sayyid Qotb lui-même dans les lignes qui suivent :

« إن وظيفة المنهج الرباني أن يعطينا – نحن أصحاب الدعوة الإسلامية – منهجا خاصا للتفكير، نبرأ به من رواسب مناهج التفكير الجاهلية السائدة في الأرض، والتي تضغط على عقولنا، وتترسب في ثقافتنا... فإذا نحن أردنا أن نتناول هذا الدين بمنهج تفكير غريب عن طبيعته، من مناهج التفكير الجاهلية الغالبة، كنا قد أبطلنا وظيفته التي جاء ليؤديها للبشرية، وحرمنا أنفسنا فرصة الخلاص من ضغط المنهج الجاهلي السائد في عصرنا، وفرصة الخلاص من رواسبه في عقولنا وتكويننا[14] »

- De même, nous percevons aussi entre les lignes un principe inédit que l'on retrouve chez Qutb qui est celui de **la validité éternelle de la méthode coranique.** Il faut s'armer ici de prudence quant aux termes. Nous ne pouvons déduire de ces propos qu'il y a une validité éternelle des règles et prescriptions coraniques, soit une **contradiction de principe du caractère casuistique des obligations et prescriptions coraniques**[15] (énoncé par Al-Ashmawy), il s'agirait plus, compte tenu de l'optique dans laquelle Qutb écrit cet ouvrage, de l'intégration de l'Islam au sein d'une communauté et de la méthode qu'elle devrait suivre. C'est-à-dire acquérir la communauté à la foi, avant de poser les règles et les législations.

Nous sommes ici face à une vision fondamentaliste de la politique législative dans le Coran. Cette dernière est plus facilement identifiable chez Qotb que chez Ash-Shawî, toutefois ceci n'est point le fait d'une volonté du Sayyid, et ici nous aimerions apporter une précision quant au principe de **primauté de la foi** chez Qotb. Ce principe est utilisé par le penseur comme justification de l'absence d'une structuration doctrinale[16], une structuration qui apparaît secondaire à l'établissement de la référence première, la foi. Ainsi, le principe de **primauté de la foi** débouche sur deux significations différentes selon qu'on lise Qotb ou Al-Ashmawy. Chez le premier, celui-ci justifie une situation d'arbitraire où tout est régit par le principe vague de la foi, alors que chez le second, le principe renvoie à un positionnement de la foi comme source de légitimité des obligations et prescriptions coraniques, et non la source de production de prescriptions et d'obligations, qui seraient « coraniques » car émanant de la foi. Nous voyons donc à quel point une distinction des pensées des auteurs sur la seule base de l'analyse théorique de leurs politiques

[11] Jalons sur le Chemin, p.20
[12] Jalons sur le Chemin, p.23
[13] Selon Qotb: état d'errance de toute société non-coranique.
[14] Jalons sur le Chemin, p.26
[15] Jalons sur le Chemin, p.19
[16] Jalons sur le Chemin, p.27-28

législatives dans le Coran semble peu aisée. C'est pourquoi le recours à une analyse thématique et illustrative nous semble si nécessaire

Les conséquences politiques et sociales d'un travail d'interprétation :

Si nous nous sommes efforcés de dessiner les traits théoriques et les divergences doctrinales de cette politique législative selon la vision de trois auteurs différents, c'est parce que cette dernière a des effets et des conséquences considérables sur les discours sociaux et politiques en présence sur la scène du débat dans les sociétés arabo-musulmanes. C'est ainsi que nous nous proposons d'analyser ces conséquences et ses effets, le lien logique entre la vision de la politique législative dans le Coran et le discours social, politique et moral que l'on défend, tout cela à travers de trois thématiques différentes.

La liberté de conscience et le principe du « Jihad » :

« Qotb prend soin lui-même (Z. 293-294 : Cor. Baqara 253-257) d'indiquer qu'il y a une contradiction apparente entre les versets sur obligation de combattre pour Dieu et ceux sur la liberté de croyance »[17], tout comme Al-Ashmawy le souligne dans son texte sur la Jurisprudence islamique[18]. Sur ce point nous avons deux visions qui s'affrontent, dans le cadre du débat sur la politique législative dans le Coran. Tandis qu'Al-Ashmawy centre le débat sur le principe de **la temporalité des jugements,** et donc des règles commandant l'abrogation des versets coraniques, opposants les versets de la liberté de croyance et celui de « l'épée »[19] ; Qotb, peu soucieux de la doctrine (secondaire à la foi), relie la liberté de croyance à la liberté de la prédication pour la foi, et la protection de soi face à l'atteinte de son intégrité et face à la fitna[20] :

إن حرية الاعتقاد هي أول حقوق "الإنسان" التي يثبت لـه بها وصف "إنسان" . فالذي يسلب إنسانا حرية الاعتقاد , إنما يسلبه إنسانيته ابتداء . . ومع حرية الاعتقاد حرية الدعوة للعقيدة , والأمن من الأذى والفتنة . . وإلا فهي حرية بالاسم لا مدلول لها في واقع الحياة .

De même qu'après cette interprétation neutralisante de la liberté de croyance, Qotb soutient sa position en faveur du Jihad par le verset 5 de la sourate *Revenir [de l'erreur] ou [l'] Immunité*:

« Quand les mois sacrés seront expirés, tuez les Infidèles quelque part que vous les trouviez ! Prenez-les ! Assiégez-les ! Dressez pour eux des embuscades ! S'ils reviennent [de leur erreur], s'ils font la Prière et donnent l'Aumône (zakât)*, laissez-leur le champ libre ! Allah est absoluteur et miséricordieux ! »*[21]

Ainsi, selon qu'on soutienne une réforme doctrinale en faveur de l'abrogation du verset dit de l'épée au profit de celui dit de la liberté de croyance, ou selon qu'on néglige la doctrine pour se livrer à une interprétation littérale et fondamentaliste du texte[22], les orientations que prennent le discours religieux et le message véhiculé sont radicalement opposées.

L'antisémitisme et la tolérance:

Sur ce sujet aussi, la différence entre les visions de la politique législative dans le Coran se situe au niveau des versets et de leur rapport au temps. En effet, aux principes de **temporalité des**

---

[17] Le Combat-pour-Dieu et l'Etat islamique chez Sayyid Qotb, Olivier Carré

[18] Contre l'intégrisme islamiste, une expérience égyptienne; "La Jurisprudence islamique", p.127

[19] verset 47 de la sourate de la Génisse et verset 13 de la sourate de la Table Servie

[20] في ظلال القرآن، ص343

[21] *Le Coran,* Régis Blachère

[22] Le Combat-pour-Dieu et l'Etat islamique chez Sayyid Qotb, Olivier Carré ; p.11

jugements d'Al-Ashmawy, Qotb oppose celui de **validité éternelle de la méthode coranique**. En effet, selon la lecture d'Al-Ashmawy du verset 47 de la sourate de *la Génisse* et du verset 13 de la sourate de *la Table Servie*, l'introduction du facteur temps lève la contradiction entre les deux versets, les Juifs de l'époque de Moïse sont ceux qui ont eu la préférence divine et les Juifs de l'époque du Prophète sont ceux qui ont subi la malédiction divine. Au-delà de la levée de l'introduction, le facteur temps oriente le sens de ces versets dans le sens d'une malédiction et d'une préférence divines motivées non pas par la confession des individus mais par l'action de ces derniers.[23] . A contrario, Qotb fait une lecture fondamentaliste de ces versets, en déduisant une « judéophobie permanente » comme le montre Olivier Carré dans cette comparaison entre la pensée de Ridâ et de Qotb : *« Certes, comme Ridâ, Qotb indique bien que de Médine, il fallait aller sauver les âmes croyantes restées La Mecque, et il fallait se défaire par la force des Juifs médinois devenus ennemis, mais il ne le fait point pour montrer le caractère défensif de la guerre-pour-Dieu mais pour en définir les buts et les cibles permanents. Ainsi, la judéophobie, qui est posée en principe dans la théorie qotbienne de la guerre-pour-Dieu, n'a pas d'équivalent dans le Tafsîr du Manâr. Ce principe est lié à l'idée de la permanence de l'état de guerre contre les non-musulmans, sans distinguer, sinon en un sens spirituel, et provisoirement, en un sens politique et sociologique, entre dar al-islâm et dar al-harb »*[24] . Le constat est le même que lors du paragraphe précédent, et le traitement coranique selon les différentes politiques législatives du phénomène de l'antisémitisme, largement répandu dans le monde arabo-musulman, est d'un côté du spectre alimenté, alors qu'on tente de le freiner de l'autre.

Le concept de Nation et les coptes d'Egypte :

Cette thématique a la particularité de rassembler non pas seulement les deux visions qui se sont jusqu'ici opposées sur les thématiques, mais bien les trois visions de notre étude. En effet, le Cheikh Ash-Shawî a cette fois lui aussi pris part au débat par le biais de son ouvrage « سيادة الشريعة الإسلامية في مصر » où il développe une argumentation où nous ne retrouvons pas de référence directe au Coran, mais indirecte puisque les principes qu'il présente son selon conforme à la Charia[25]. L'auteur reconnait le principe de Nation et l'œuvre nationaliste comme une étape transitoire pour la réalisation de l'unité islamique globale. La Nation est acceptée comme concept-outil de la lutte contre la présence étrangère, mais elle est rejetée comme obstacle à la réalisation de l'unité islamique. La finalité de cette démarche est le passage, selon la théorie d'As-Sanhoûrî, d'un « califat incomplet », agrégat de Nations, à un « juste califat » où se retrouvait aussi bien souveraineté de la Charia que pouvoir central califal. Ces théories ne sont en aucunes sortes inclusives des minorités non-musulmanes, ou tout simplement des non-musulmans. Le Cheikh ne propose de modèle viable pour les Coptes d'Egypte, et ce n'est point Sayyid Qotb qui présentera un tel modèle. Dans *Jalons sur le Chemin,* il consacre tout un chapitre intitulé « La Nationalité du musulman est sa foi » pour traiter de cette thématique. Son discours est essentiellement basé sur le **recours aux histoires prophétiques dans le Coran**, et sur le **mode de raisonnement analogique** pour en arriver à une définition propre du concept de Nation et de nationalité :

الوطن : دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله . . هذا هو معنى الوطن اللائق بـ " الإنسان " .

والجنسية : عقيدة ومنهاج حياة ، وهذه هي الآصرة اللائقة بالآدميين .

[23] Contre l'intégrisme islamique, une expérience égyptienne ; « La Jurisprudence islamique », p.128
[24] Le Combat-pour-Dieu et l'Etat islamique chez Sayyid Qotb, Olivier Carré ; p.13
[25] Voir p.8-9 du Mémoire.

Qotb traite de la question des non-musulmans dans ce texte, cependant l'insertion qu'il en fait dans le *Dar Al-Islam* est pour le moins ambigüe. Les personnes des autres religions du Livre sont censées adopter l'organisation islamique, sans adopter la religion musulmane. Or si adoptant l'organisation islamique, on identifie comme communauté première la communauté islamique, on renonce en quelques sortes aux principes de notre confession, l'affiliation à la communauté étant un élément central dans toute religion :

"و هي "دار الإسلام" لكل من يدين بالإسلام عقيدة، و يرتضي شريعته شريعة، و كذلك لكل من يرتضي شريعة الإسلام نظاما. و لو لم يكن مسلما. كأصحاب الديانات الكتابية الذي يعيشون في دار الإسلام".

Enfin, et sans surprise, c'est bien Al-Ashmawy qui nous fournit une lecture de la législation coranique pleinement intégratrice des non-musulmans. Or là encore, il s'agit d'une justification négative par le principe d'**économie des obligations religieuses et des prescriptions relationnelles.** En effet, selon lui, « ces prescriptions s'étendaient à divers domaines dont, principalement, celui des statuts personnels et ne visaient essentiellement qu'à réformer les coutumes et les règles »[27]. La question du régime politique n'y est pas adressé, c'est ainsi que les musulmans, peuvent, sur le modèle des califes bien orientés, en faisant « une interprétation correcte des principes généraux édictés par le Coran »[26], opter pour un régime national séculier.
Ces différentes visions de la politique législative dans le Coran ont donc bien une traduction dans le discours politique, social et morale, cependant il faut tempérer et relativiser l'impact que peuvent avoir ces différentes visions, en s'intéressant aux issues doctrinales déterminant la présence et le rôle du texte coranique dans le discours religieux.

Le Coran et la variation de son importance doctrinale :

Une pluralité des écoles juridiques[27] :

En effet, l'évolution de la jurisprudence islamique (*le fiqh*) de la mort du prophète à nos jours a débouché sur la formation d'une multitude d'écoles juridiques, obéissant à des règles différentes, et par conséquent, faisant une lecture différente du Coran. Car en effet, à l'édification de l'Etat abbasside, la volonté des fondateurs se dirigeaient vers l'instauration d'un Etat et d'une société islamiques, à contrario d'un Etat omeyyade où la jurisprudence islamique s'était grandement éloigné du Coran. C'est ainsi que les juristes ont repris et corrigées les bases législatives antérieures à travers le prisme des principes coraniques et c'est à ce moment que l'on a vu émerger l'école malékite (Malek Ibn Ouns ; Médine) partisane de l'interprétation rationnelle, ainsi que l'école hanéfite (Abi Hanifa al No'man ; Koufa) penchant plutôt vers la lecture littéraliste et mimétique des sources de la jurisprudence, et donc du Coran. A ces deux écoles ce sont ajoutées les écoles Hanbalite et chafé'ite. Cette dernière fut la première porteuse d'un effort doctrinal, se fondant sur l'adoption du Coran et de la Tradition avérée du Prophète comme normes suprêmes, en s'appuyant sur l'interprétation rationnelle ainsi que sur le principe d'unanimité (*ijmaâ*). Le résultat fut une jurisprudence figée, du fait du dernier principe de l'unanimité, impossible à obtenir. Toutefois, il y eut quand même, durant le dernier millénaire, des apports incrémentaux à cette jurisprudence, et l'apparition de nouvelle doctrine comme wahhabisme ou le salafisme. A l'heure de la Nahda, nous nous sommes retrouvés face un marécage de doctrines, formant une jurisprudence islamique « dépourvue de toute vue globale » comme le souligne Al-Ashmawy. C'est ainsi que le Coran, d'une doctrine à l'autre, se voit accorder une importance fluctuante. Mais

[26] Contre l'intégrisme islamique, une expérience égyptienne ; « La Jurisprudence Islamique », p.110
[27] Contre l'intégrisme islamique, une expérience égyptienne ; « La Jurisprudence Islamique »

surtout, ce qui détermine le plus en définitif la forme que prendre une version de la politique législative dans le Coran, c'est la manière dont s'insère ce dernier dans un cadre plus large qui est celui de la Charia.

La Charia : le difficile exercice de la définition :

Alors que la Charia représentait originellement « une voie sublime que Dieu ouvre devant les croyants pour les conduire à la sainteté et à la puissance »[28], son sens se confondit progressivement pour qu'elle commence à désigner la jurisprudence islamique. Cette confusion, fruit probable du rapport de légitimité entre foi et loi, est problématique dans la mesure où elle s'instaure entre une production divine et une réflexion humaine. Le résultat est que la réflexion humaine est revêtue d'une sacralité et plonge la jurisprudence dans un immobilisme déraisonnable.

Le positionnement des auteurs étudiés :

En ce qui concerne nos auteurs, s'il est difficile de trouver une affiliation plus ou moins claire entre Ash-Shawî et Qotb, et les écoles juridiques précitées, la tâche est moins aisée pour Al-Ashmawy. En effet, concernant Sayyid Qotb, même s'il reprend en partie les thèses du salafiste réformiste Rashid Ridâ, l'auteur de *Jalons sur le Chemin* se rapproche plus des positions du juriste Hanbalite du XIII[ème] siècle Ibn Taymiyyah[29]. Muhammad Tawfik Ash-Shawî pour sa part reprend à son compte des théories de Mohammed Abdou, et en ce sens, nous pouvons l'affilier à l'école salafiste réformiste, en ajoutant que dans cette école, Ash-Shawî est bien plus proche des idées d'un Rashid Ridâ que d'un Ali Abderraziq. Concernant Al-Ashmawy, il nous est impossible de dire vers quelle école il se rapprocherait, les ouvrages que nous avons eus l'occasion de lire ne faisant aucune référence à des thèses autres que celle de l'auteur. En quoi tout cela nous importe ? Les références hanbalites de Sayyid Qotb expliquent en quelques sortes son fondamentalisme religieux. Quant à Ash-Shâwi, les références à l'école des salafistes réformistes guident même l'intitulé de ses œuvres, dont les deux étudiés pour ce mémoire contenaient le terme de *Délibération* renvoyant au principe coranique, au côté du terme de Démocratie renvoyant au concept politique « moderne ». Cela dénote d'une volonté de l'auteur à adapter la modernité aux préceptes présents dans les textes religieux. Pour ce qui est de la Charia et de sa définition, là aussi nous avons trois avis différents qui produisent trois effets divergents. En effet, dans un registre classique, nous retrouvons chez Ash-Shawî une définition de la Charia, livrée dans son ouvrage « فقه الشورى و الاستشارة », où il inclut Le Coran, la Tradition, l'unanimité et l'Ijtihad. Cette définition est à l'image de la jurisprudence musulmane, où le Coran a perdu progressivement de se centralité au profit de mesures et de principes émanant de l'*Ijtihad*. Cela explique entre autre lé détachement que peut avoir parfois l'auteur par rapport au Coran, comme ce fut lorsqu'il traitait le sujet de la Nation et des Coptes d'Egypte. Pour les deux autres auteurs, il y a d'abord la définition chez Sayyid Qotb d'un concept qu'il nomme *Charia cosmique,* et auquel il consacre tout un chapitre de son opuscule *Jalons sur le Chemin.* Cette *Charia cosmique* est une sorte de voie naturelle offerte pas le Dieu à ses créatures, afin que leurs vies soient en accord avec l'ordre cosmique et naturel, qu'il contrôle aussi. Al-Ashmawy lui aussi, comme nous l'avons vu plus haut, avance une définition conceptuelle et non jurisprudentielle de la Charia. Cela explique en partie le recours plus prononcé des deux auteurs au texte coranique dans leurs différentes analyses.

[28] Contre l'intégrisme islamique, une expérience égyptienne ; « La Jurisprudence Islamique », p.113
[29] Le Combat-pour-Dieu et l'Etat islamique chez Sayyid Qotb, Olivier Carré ; p.14

Toutefois, et comme depuis le début de notre travail de mémoire, cette similarité théorique entre les deux auteurs engendre des conséquences diamétralement opposées. Alors que chez Al-Ashmawy part de cette définition de la Charia pour ouvrir la voie à l'interprétation du texte coranique, selon les principes et les préceptes généraux de cette Charia ; le principe de *Charia cosmique* a pour principe d'établir le principe de souveraineté divine (*hâkimiyya ilâhiyya)* :

"ولو كان البشر لا يملكون أن يدركوا جويع السنن الكونية، و لا أن يحيطوا بأطراف الناموس العام. و لا حتى بهذا الذي يحكم فطرتهم ذاتها و يخضعهم له. رضوا أم أبوا. فإنهم. من ثم. لا يملكون أن يشرعوا لحياة البشر نظاما يتحقق به التناسق المطلق بين حياة الناس و حركة الكون، ولا حتى التناسق بين فطرتهم المضمرة و حياتهم الظاهرة، إنما يملك هذا خالق الكون و خالق البشر، مدبر أمره و أمرهم، وفق الناموس الواحد الذي اختاره وارتداه"[30]

La vision de la politique législative dans le Coran est donc bien loin d'être le seul déterminant de la teneur du discours moral, social et politique inspiré du référentiel religieux. Néanmoins, il nous est toujours possible de dresser des ponts entre une vision de la politique législative et le discours politique, et ainsi il nous est possible de voir la traduction politique de divergences politiques.

Une traduction politique des clivages : la victoire de la neutralité autoritaire :

Frères musulmans, Jihad islamique et Hizb Al-Wasat : une représentation politique des idées des auteurs étudiés :

Les différentes tendances qui caractérisent la formulation de la politique législative dans le Coran, malgré la relativité de leurs influences ont impactés l'action d'un certain nombre de mouvements en Egypte, des années 80 et 90 :

- En effet, nous voyons, si ce n'est l'influence du travail d'Ash-Shawî sur l'action de la confrérie des Frères musulmans, du moins un certain partage d'un esprit de pragmatisme et d'opportunisme politique. En effet, la confrérie a noué durant les années 80 deux alliances qui n'avaient aucune logique idéologique, mais qui étaient simplement motivées par un désir de participation politique : il s'agit de l'alliance avec le parti du Wafd en 1984, et l'alliance islamique avec les partis travaillistes et libéraux égyptiens[31]. Ce pragmatisme dont nous parlions peut aisément être relevé dans l'argumentaire d'Ash-Shawî, provisoirement en faveur du principe de la Nation.

- Autre traduction politique et malheureusement violente des travaux d'un des auteurs étudiés, celle des idées de Sayyid Qotb que décrit Olivier Carré dans ces lignes : *« Ce qui est exact, c'est que l'idée qotbienne de takfîr actif, esprit d'excommunication générale et ferment d'un Jihad comme action révolutionnaire interne, a inspiré les dissidences extrémistes actuelles [Tahrîr, Takfîr, Jihâd]. »*[32]. Ces mouvements, généralement organisés en petit groupuscules n'ont réellement eu d'impact que lors de l'assassinat du président Al Sadate en 1981. Autrement, leur rôle a été marginal. De plus, nous qu'il soit approprié d'user du terme « traduction politique » des idées de Sayyid Qotb pour décrire ces

[30] معالم في الطريق، سيد قطب، ص.62

[31] The Islamist Movements under Mubarak, Hala Mustafa *in* The islamist dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World.

[32] Le Combat-pour-Dieu et l'Etat islamique chez Sayyid Qotb, Olivier Carré ; p.5

groupes, puisqu'ils ne se sont en fin de compte inspirées que de la vulgate de l'auteur, sans réellement intégrer la dimension idéologiques des écrits de Qotb.

- Enfin, le Hizb Al-Wasat est le mouvement qui apparaît le plus tardivement, puisqu'il naît seulement en 1996, d'une volonté de scission des Frères musulmans, à la fois motivé par l'envie de prendre part au jeu politique, mais aussi par une divergence idéologique. En effet, lorsque nous regardons la plateforme du parti[33], nous retrouvons l'esprit d'ouverture d'Ashmawy, et certaines de ses positions, puisque le parti se déclare pleinement en faveur de la démocratie, de l'inclusion des Coptes (qui constitue 10%¨de ses membres) et de la participation politique de la femme (même si elle n'est considérée socialement que dans le cadre familial). De plus, la conception de la Charia et de l'*Ijtihad* d'un des membres fondateurs se rapproche de celle de Al-Ashmawy : *"Shari'a is very simply a collection of guiding principles, which should be put to Ijtihad, to a free interpretation in order to adapt them to a world in the process of change."*. Ce parti, après une deuxième demande de reconnaissance par les autorités en 1998 a dû se transformer en ONG. Il ne fut autorisé qu'après la révolution de 2011, ceci il ne représente qu'un courant minoritaire dans la politique égyptienne.

Résilience du pragmatisme et victoire de la neutralité autoritaire :

Finalement, des trois mouvements que l'on a présentés plus haut, celui qui a gardé la plus grande capacité d'influence était le mouvement le plus pragmatique, où la vision de la politique législative dans le Coran n'avait que très peu de poids face aux arbitrages de politiques électorales. C'est bien la confrérie des Frères musulmans dont nous étions en train de parler, cette confrérie dont la capacité d'influence témoigne d'une résilience du pragmatisme, seule moyen d'échapper à la répression autoritaire. Nous atteignons ici le point d'achoppement de deux arguments aux dynamiques complémentaires. Le premier est celui proposé par Mohammed Arkoun, dans son œuvre *La Pensée arabe*, pour étudier les raisons de l'inertie de l'*Ijtihad* durant la période du califat ottoman et que l'on se propose de prolonger à la période actuelle de domination des pouvoirs autoritaires. Cet argument est celui de la **rupture politique** qui s'est produite au Xème et qui persiste de nos jours entre religion et pouvoir. Si ces efforts de définition de politique législative dans le Coran n'ont pas pu trouver un champ d'application sur la scène politique, c'est parce que pour bon nombre de pouvoirs, ces efforts représentent une menace pour la légitimation religieuse de leur domination militaire, et pour d'autres, un pouvoir puisant sa légitimité de la religion représente une concurrence fort dangereuse. Mais ce n'est pas tout, il y a un autre argument qui concerne la culture politique musulmane et qui est justifié par un verset coranique[34], c'est celui de l'évitement perpétuel et à tout prix de la *fitna*, cette espèce de schisme, persécution ou sédition[35]. L'ouverture du débat sur la politique législative dans le Coran au grand public pourrait mener à une *fitna*, du fait du pluralisme enfoui dans le Coran. La généralisation et la diffusion de désaccords comme ceux que nous avons relevées dans le corps de notre travail signifierait la

[33] Post-Islamist Rumblings in Egypt: The Emergence of the Wasat Party, Joshua A.Stacher *in* Middle East Journal, Vol. 56, No. 3 (Summer, 2002), pp. 415-432
[34] "Persécuter est plus grave que tuer", verset 217 de la sourate de la Génisse. *Le Coran,* Régis Blachère.
[35] Sur la causalité d'un manque : pourquoi le monde arabe n'est-il
donc pas démocratique ?, Ghassan Salamé *in* Revue française de science politique, 41e année, n°3, 1991. pp. 307-341. (p.312).

généralisation de désaccords sur le fondement premier de la religion musulmane, le texte coranique. Ce scénario représente un risque que tous les juristes et politiciens musulmans ne veulent pas prendre, ce qui éloigne la plume et la parole de bon nombre de ces derniers du sujet de la politique législative du Coran.

Conclusion :

Nous avons donc constaté à travers ce travail que l'étude de la politique législative soulève une série de problématiques, et révèlent une multitude de divergences. Ces divergences ont des conséquences, bien que relativisés par des considérations doctrinales, qui restent d'une haute importante, notamment sur la prise de position d'un point de vue religieux sur nombres de questions qui font le débat des sociétés arabo-musulmanes contemporaines. Toutefois, l'impact de ces différences de visions demeure restreint à la sphère idéelle. Les écrits de Qotb, d'Al-Ashmawy et d'Ash-Shawî n'ont pas trouvé d'acteur politique pour les porter sur la scène du débat public. Le seul débat où ces prises de positions ont pu être discutées est celui de l'*intelligentsia* et des intellectuels, et encore, la question est encore trop peu abordée comparativement à l'intérêt qu'elle représente. Il y a donc un constat d'échec cuisant de la traduction politique de ces efforts de recherches, pour des raisons qui nous semblent être liées à la nature dictatoriale et aux structures de légitimation du pouvoir à base religieuse de la majorité des régimes qui gouvernent les sociétés arabo-musulmanes, mais aussi à cette tradition que perpétue la pensée politique arabo-musulmane, qui est celle de l'esquive de la *fitna*. Il y a donc un travail à poursuivre au niveau de la culture politique arabo-musulmane afin d'éliminer ce rapprochement que l'on fait entre pluralisme et *fitna*. Néanmoins, il demeure au sein de cette question de la politique législative dans le Coran un paradoxe : Comment envisager un pluralisme au sein d'un texte censé être norme suprême ? Devons-nous poser une structure doctrinale qui limiterait ce pluralisme comme le suggère Al-Ashmawy ? Ou alors faut-il tout simplement se diriger vers Islam porté sur le rapport individuel et non sur l'action collective, du moins au niveau religieux et dogmatique, puisque la dimension culturelle de la religion n'est pas concernée par ce paradoxe ?

L'aveu wébérien : le désarroi d'un sécularise croyant face à l'argument islamiste :

Comme le disait Weber, notre démarche de recherche est profondément influencée par notre subjectivité, notre personnalité. Nous avons tendance à vouloir répondre en priorité aux questions qui nous taraudent l'esprit sur un temps long, celles auxquelles on a été confronté dans notre foyer de première socialisation. Pour ma part, - et il ne faut pas voir ici la prétention à un travail dont la qualité égalerait celle des ouvrages de l'illustre sociologue- , je n'échappe pas à cette règle et cette orientation vers le Coran et son interprétation n'est pas fortuite. Confronté à une éducation familiale musulmane et d'un enseignement scolaire laïc, je fus souvent déconcerté face à des arguments, des règles, des postulats, qui m'obligeaient en tant que musulman à avoir tel ou tel comportements. Des comportements, pour la plupart, en contradiction avec mes valeurs, mes principes et mes convictions issus de cet environnement de socialisation dual. Le refuge fut donc le discours islamique libéral, inclusif de la religion et des valeurs universelles. Le maître mot de ce discours était une nouvelle lecture du Coran, plus rationnelle et plus contextuelle. Le choix de ce sujet était aussi motivé par la volonté d'apprendre plus sur cette lecture, de tester mon adhésion à ce discours qui nous dit que l'on peut être musulman, sécularise et libéral. Il fut aussi

motivé par la volonté de connaître l'argument contradictoire afin d'améliorer ma participation au débat, ou du moins y avoir accès, mais aussi pour voir comment ces personnes avec lesquels je partage la croyance en un même texte pouvaient déduire de ce dernier des règles et des principes aussi contradictoires à ma vision de la religion. Enfin, c'est aussi l'occasion de confronter au miroir de la pensée et de la critique l'argument que je défends de toute ma subjectivité : la pluralité des lectures du Coran est une preuve du caractère personnelle de notre rapport avec la religion, et ce caractère devrait être institutionnalisé.